Nação, Ancestralidade e Vozes de Terreiro: o Cantar de Angola

Nation, Ancestry, and Voices of the Terreiro: The Singing of Angola

Nación, ascendencia y voces del terreiro: El canto de Angola

Waldenis Pereira da Trindade Júnior
https://orcid.org/0000-0002-2130-325X
Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

Henrique de Oliveira Lee
https://orcid.org/0000-0002-3062-0222
Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

Resumo

Analisa-se a relação entre linguagem, ancestralidade e nação, investigando como o racismo se inscreve no campo do sagrado e da educação por meio de apagamentos históricos das populações negras e indígenas no Brasil. O estudo tem como foco as figuras de Pretos Velhos(as) e Caboclos(as) nas religiosidades afro-indígenas, compreendendo-as como vozes de terreiro que tensionam narrativas hegemônicas da nação brasileira. Objetiva-se compreender de que modo essas entidades operam como agentes de uma epistemologia linguística de resistência, instaurando outras formas de dizer, ensinar e existir. A metodologia é qualitativa, de base bibliográfica e análise discursiva, articulando referenciais da educação para as relações étnico-raciais, da pedagogia das encruzilhadas, da amefricanidade e da interseccionalidade do feminismo negro. Os resultados indicam que a linguagem se constitui como território de disputa simbólica, no qual oralidade, memória e espiritualidade se entrelaçam como práticas formativas. Conclui-se que essas entidades atuam como agentes pedagógicos e políticos, promovendo fissuras na colonialidade do saber e contribuindo para uma educação antirracista e à reconfiguração da ideia de nação.

Palavras-chave: Linguagem afro-indígena; Encruzilhada; Educação.

Abstract

This study analyzes the relationship between language, ancestry, and nation, investigating how racism is inscribed in the sacred and educational fields through historical erasures of Black and Indigenous populations in Brazil. It focuses on the figures of Pretos Velhos and Caboclos within Afro-Indigenous religious practices, understanding them as “terreiro voices” that challenge hegemonic narratives of the Brazilian nation. The objective is to examine how these entities function as agents of a resistant linguistic epistemology, establishing alternative ways of speaking, teaching, and existing. The methodology is qualitative, based on bibliographic research and discourse analysis, drawing on frameworks from ethnic-racial education, the pedagogy of crossroads, Amefricanity, and Black feminist intersectionality. The findings indicate that language operates as a space of symbolic dispute, where orality, memory, and spirituality intersect as formative practices. It is concluded that these entities act as pedagogical and political agents, disrupting the coloniality of knowledge and contributing to anti-racist education and to the reconfiguration of the concept of nation.

Keywords: Afro-Indigenous language; Crossroads; Education.

Resumen
Se analiza la relación entre lenguaje, ancestralidad y nación, investigando cómo el racismo se inscribe en el campo de lo sagrado y de la educación a través de los apagamientos históricos de las poblaciones negras e indígenas en Brasil. El estudio se centra en las figuras de los Pretos Velhos(as) y Caboclos(as) en las religiosidades afroindígenas, entendiéndolos como voces de terreiro que tensionan las narrativas hegemónicas de la nación brasileña. El objetivo es comprender cómo estas entidades actúan como agentes de una espistemología lingüística de resistencia, instaurando otras formas de decir, enseñar y existir. La metodología es cualitativa, basada en investigación bibliográfica y análisis del discurso, articulando aportes de la educación para las relaciones étnico-raciales, la pedagogía de las encrucijadas, la amefricanidad y la interseccionalidad del feminismo negro. Los resultados indican que el lenguaje constituye un territorio de disputa simbólica, donde oralidad, memoria y espiritualidad se entrelazan como prácticas formativas. Se concluye que estas entidades actúan como agentes pedagógicos y políticos, promoviendo fisuras en la colonialidad del saber y contribuyendo a una educación antirracista y a la reconfiguración de la idea de nación.

Palabras clave: Lenguaje afroindígena; Encrucijada; Educación.

Introdução

A formação histórico-cultural brasileira foi atravessada pelos processos colonização que não atuaram apenas sobre os territórios e os corpos, mas também sobre as formas de produzir, transmitir e legitimar conhecimentos. A raça constituiu um dos pilares desses processos, estruturando relações de poder, hierarquias sociais e formas de exclusão que permaneceram para além do período colonial (Moore, 2007). Nesse percurso, a própria linguagem passou a operar como dispositivo de racialização, uma vez que determinados modos de falar, nomear, registrar e produzir conhecimento foram legitimados como universais, enquanto outros foram inferiorizados, silenciados ou eliminados (Nascimento, 2020).

Esse processo produziu formas históricas de apagamento que podem ser compreendidas tanto pelo epistemicídio, enquanto desqualificação e interdição dos conhecimentos produzidos por populações racializadas (Carneiro, 2023), quanto pelo linguicídio, relacionado à marginalização das línguas e das práticas comunicativas dos povos colonizados (Nascimento, 2020). No caso das populações indígenas, esse processo também se manifesta nas representações produzidas pela educação formal, muitas vezes responsáveis pela reprodução de imagens estereotipadas e pelo apagamento de modos próprios de compreender e narrar o mundo (Munduruku, 1999). A linguagem, portanto, não constitui apenas um instrumento de comunicação, mas um território no qual memória, poder, identidade e conhecimento são continuamente disputados.

A construção da identidade nacional brasileira também participa desse processo. As narrativas de nação selecionam determinadas memórias e experiências enquanto relegam outras às margens da história oficial, produzindo identidades que não são naturais ou fixas,

mas discursivamente construídas e permanentemente negociadas (Hall, 2019). Quando atravessada pelas experiências afro-indígenas, essa ideia de nação passa a ser tensionada por outras formas de pertencimento, ancestralidade e relação com o território. Potiguara (2004), ao discutir as experiências e reivindicações indígenas, evidencia que a existência desses povos antecede o próprio Estado nacional e permanece inscrita na terra, na memória, no corpo e na linguagem.

Nesse contexto, as Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 constituem importantes marcos ao estabelecerem a obrigatoriedade do ensino das histórias e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas na educação básica. Entretanto, sua promulgação não significou a superação das estruturas epistemológicas que historicamente afastaram esses conhecimentos dos espaços formais de ensino. Filosofias, éticas, estéticas, religiosidades e modos de dizer e viver produzidos por populações negras e indígenas ainda são frequentemente tratados de maneira periférica, folclorizada ou desvinculada das epistemologias que os sustentam. Torna-se necessário, portanto, ampliar a compreensão sobre aquilo que pode ser reconhecido como linguagem, literatura, conhecimento e prática educativa.

É nesse horizonte que as religiosidades afro-indígenas brasileiras se apresentam como espaços importantes de preservação, transformação e circulação de memórias. Diferentes estudos evidenciam a presença de cruzamentos entre experiências africanas, indígenas e outras matrizes religiosas em práticas como Tambor de Mina, Pajelança, Jurema, Candomblé, Umbanda, Barquinha, Santo Daime e outras manifestações existentes no território brasileiro (Bastide, 1980; Ferretti, 1996; Mercante, 2015; Saraiva, 2018; Weiss, 2022). Esses encontros, entretanto, não devem ser compreendidos como fusões homogêneas ou harmoniosas, mas como relações marcadas por deslocamentos, conflitos, permanências, reelaborações e estratégias de existência.

A noção de encruzilhada permite compreender esses processos como espaços de cruzamento e produção de possibilidades, nos quais diferentes saberes e experiências se encontram sem necessariamente perder suas tensões e diferenças (Martins, 2003; 2021; Rufino, 2019). Nessa direção, a Amefricanidade formulada por Gonzalez (2020) possibilita pensar as experiências negras e indígenas nas Américas a partir das relações estabelecidas entre diáspora, ancestralidade, memória e resistência, rompendo com perspectivas que subordinam essas experiências às categorias produzidas pelo pensamento colonial. A interseccionalidade, por sua vez, permite observar como raça, gênero, classe e outras

estruturas de poder atuam de maneira articulada na produção das desigualdades e das formas de resistência (Akotirene, 2018).

Entre essas formas de produção e transmissão de conhecimento encontram-se os pontos cantados presentes em diferentes religiosidades afro-indígenas brasileiras. Esses cantos não se limitam à função ritual ou musical, mas mobilizam cosmogonias, memórias, narrativas, ancestralidades e formas particulares de significar o mundo. A noção de literatura-terreiro contribui para compreendê-los como produções poéticas que tensionam os limites tradicionais da literatura ao deslocarem a centralidade da escrita para a oralidade, a performance, o corpo e a experiência comunitária (Santos, 2017). Nesse sentido, a palavra cantada não apenas comunica: produz presença, conhecimento e relação.

As figuras dos(as) Pretos(as) Velhos(as) e dos(as) Caboclos(as) tornam-se especialmente significativas nesse debate por condensarem experiências históricas relacionadas à ancestralidade, ao território, à violência colonial, à cura e às estratégias de resistência. Suas manifestações podem ser compreendidas como formas de linguagem nas quais memória, espiritualidade e conhecimento se encontram, permitindo pensar essas entidades não apenas como representações religiosas, mas como agentes de produção e circulação de saberes (Martins, 2003; Rufino, 2019).

Diante disso, este artigo parte da seguinte problemática: de que maneira as linguagens associadas aos(às) Pretos(as) Velhos(as) e aos(às) Caboclos(as), especialmente por meio dos pontos cantados, podem ser compreendidas como formas de produção e transmissão de saberes capazes de tensionar estruturas raciais, linguísticas e epistemológicas presentes na educação brasileira? O objetivo consiste em analisar essas manifestações como práticas de linguagem, memória e conhecimento, observando como produzem outras formas de narrar a experiência histórica e de significar o mundo para além dos referenciais hegemonicamente instituídos pela racionalidade colonial.

A discussão justifica-se pela necessidade de ampliar o entendimento acerca do que pode ser reconhecido como produção intelectual, literária e pedagógica, especialmente diante da permanência de estruturas que desqualificam epistemologias negras e indígenas nos espaços educacionais. Ao considerar pontos cantados e entidades como manifestações produtoras de conhecimento, desloca-se a perspectiva que restringe a linguagem ao registro escrito e que historicamente tratou práticas afro-indígenas como superstição, folclore ou ausência de racionalidade. Tal movimento também possibilita pensar a efetivação das Leis

nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 para além da inclusão temática, considerando as próprias formas afro-indígenas de produzir e transmitir saberes.

Sustenta-se, como argumento central, que as linguagens associadas aos(às) Pretos(as) Velhos(as) e aos(às) Caboclos(as) podem constituir formas de pedagogia insurgente, capazes de tensionar hierarquias coloniais entre escrita e oralidade, ciência e espiritualidade, conhecimento legitimado e saber tradicional. Ao ocuparem a encruzilhada entre memória, religião, literatura e educação, essas manifestações evidenciam que a linguagem pode operar não apenas como instrumento de racialização e apagamento, mas também como território de permanência ancestral, resistência e reinvenção.

1. Entidades da nação

Metodologicamente, o trabalho desenvolve uma abordagem qualitativa, bibliográfica e interpretativa, articulada por uma tríade conceitual formada pela Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019), pela Amefricanidade (Gonzalez, 2020) e pela interseccionalidade do feminismo negro (Akotirene, 2018). Essas perspectivas são mobilizadas não apenas como referenciais teóricos, mas como operadores de leitura capazes de deslocar formas tradicionais de interpretação da linguagem e reconhecer saberes produzidos em espaços historicamente marginalizados. A encruzilhada permite compreender os pontos cantados como produções constituídas no encontro entre diferentes experiências culturais, religiosas e históricas; a Amefricanidade possibilita observar continuidades, reelaborações e aproximações entre experiências negras e indígenas nas Américas; e a interseccionalidade contribui para perceber como raça, gênero, classe e espiritualidade atravessam essas manifestações de maneira articulada.

Em diálogo com a noção de literatura-terreiro (Santos, 2017) e com as discussões sobre oralidade, corpo, memória e performance (Martins, 2003; 2021), os pontos cantados são analisados como práticas poéticas e discursivas que não se esgotam no registro escrito. A análise considera elementos como repetição, imagens, formas de enunciação, vocativos, construções simbólicas, referências à ancestralidade e modos de representação de Pretos(as) Velhos(as) e Caboclos(as), compreendendo que seus sentidos também são produzidos pela voz, pelo canto, pelo corpo e pelo contexto ritual. Desse modo, busca-se reconhecer essas manifestações como formas de produção e circulação de conhecimento, observando como

suas linguagens tensionam hierarquias entre escrita e oralidade, razão e espiritualidade, conhecimento legitimado e saber tradicional.

Os (As) Pretos velhos(as) e Caboclos(as) são entidades presentes nas memórias dos terreiros. Duas manifestações de origem diferentes, mas que se cruzam. Lelia (2020) chama essas intersecções das nossas existências nesse território de Amefricanidade, é dentro dessa poética que pretendo pensar nessas construções de nação, ancestralidade e narrativas enquanto lugares de linguagem e reexistência.

Preto Velho(a) é uma entidade de terreiro, da cultura, e do saber popular. Em geral, é representada por uma pessoa de pele escura, posta em um estado de escravização e ou de extrema exploração vivenciada. É quem crê na espiritualidade como sua guia para sair dessa condição, é na *mumunha* que esta identidade resiste. Muitos (as) Preto velhos(as) tomam para si a cruz, o rosário, o terço, o cruzeiro, a vela branca, Nossa Senhora, Nosso Senhor Jesus Cristo, Zambi ou Oxalá. É uma entidade que *baixa* nos terreiros para nos orientar baixinho, no ouvido, com olhos lacrimejados. Um abraço quente com cheiro de café, com visões redondas de laranjeiras, a boca preenchida com bolo de fubá gestando grandes cachoeiras que invocam a ancestralidade (Rezende, 2017). São considerados velhos(as), não somente pela idade humana, mas pela vivência universal. A experiência traz o saber para essa energia. Através da vivência, que se faz uma possível escrita do mundo.

Pensar Preto velho(a) é pensar em nossos e nossas avôs e avós, mestres e mestras, professores e professoras, curandeiros e curandeiras, rezadores e rezadoras, puxadores e puxadoras, parteiras que experienciaram a violência do recorte racial em contexto de colonização extremo. As Encruzilhadas (Martins, 2003/2021; Rufino, 2019) me permitem trazer a experiência dos saberes das margens, das ruas, das matas, dos arbustos, dos mares, de todos os seres que estão nessa encruza de conexões, para quem puder somar na lente de Exu. Orixá da comunicação, da vida e da experiência, Exu habita a encruzilhada como princípio de movimento e mediação. Demonizado pelo imaginário eurocristão, Exu ameaça o sistema no exato ponto em que a normatividade é produzida, pois desestabiliza hierarquias, rompe fixações e expõe a fragilidade das ordens que se pretendem universais. Que possamos oferecer a Exú um ebó tão poderoso que balance tudo enquanto há, chamemos o sol, a lua para o todo vir nos amostrar (Serra, 2017). Que possamos chamar os astros, os planetas, os cosmos para *vir nos acompanhar*. Que os seres viventes possam compartilhar seus conhecimentos para vencer a demanda colonial (Rufino, 2019). Nos

pontos de Macumba: “Lá vem vovó/ descendo a serra com sua sacola/ com o seu rosário com seu patuá, ela vem de Angola/ Eu quero ver vovó, eu quero ver, se filho de Pemba tem querer.” (Myrian Chiang, 2013). E no: “Navio negreiro no fundo do mar / Correntes pesadas na areia arrastar / A negra escrava se pôs a cantar / Saravá, minha Mãe Iemanjá / Virou a caçamba de fundo pro mar / E quem nos salvou foi Mãe Iemanjá” (Navio Negreiro, 2011). A "nação" africana na diáspora é reconstruída através do rito, transformando o exílio em um espaço de preservação do patrimônio simbólico (Martins, 2021).

Para os povos de matriz Banto (Congo-Angola), o mar (*Kalunga*) é a linha que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Atravessar o Atlântico nos navios negreiros era entendido como "encontrar a morte branca", transformando os navios em "transportes de almas", a Kalunga seria esse espaço que os libertaria retornando para África (Guerra et. Al., 2023, p. 196, p. 202). Nos Reinados e terreiros, as diferentes "nações" (jeje, nagô, cambinda, congo, angola) sobrepõem-se às suas divergências históricas em África para criar um ethos coletivo de resistência no Brasil (Martins, 2021, p. 80).

A figura da *"vovó descendo a serra com sua sacola"* e seu *"patuá"* é a materialização da Mãe Preta discutida por Lélia Gonzalez (2020). Esta anciã (a Preta-Velha) é a responsável por transmitir os saberes através do afeto e do dengo, "amaciando" a dureza da língua e da lei do mestre branco para formar a subjetividade brasileira. Eles performam a nação como uma "corrente" contínua de positividade e esperança, onde o passado ancestral reencontra a presença, evidenciar a potência da memória, ancestralidade e educação no Brasil. Ao evocar o Cantar de Angola, dialogamos a parte das matrizes africanas como fundamento epistemológico, sem, contudo, dissociá-las das presenças originárias que também sustentam o chão brasileiro. Nesse movimento, a nação é pensada como encruzilhada: lugar onde o terreiro e a mata dialogam, onde Pretos Velhos(as) e Caboclos(as) operam como guardiões de memórias e linguagens insurgentes.

Uma das imagens principais imagens dos (das) Pretos Velhos(as), é de uma Preta Velha, Tia Anastácia, através de seu nome descobrimos que não é Vó e sim Tia. Enquanto a avó está a duas gerações de distância de nós, a tia está a uma, a linguagem está mais próxima à nossa. Anastácia possui uma mordaça de ferro na boca (Máscara de Flandres) devido aos colonizadores que a tentaram calar. Ela representa vários escravizados, explorados e submetidos a um processo de violência sistêmica ao qual foram submetidos (Handler; Hayes, 2009). Anastácia representa força, é um símbolo da luta contra a opressão. É uma linguagem, entidade, memória para nunca esquecermos na nossa história,

que a partir daquela criação violenta restou um povo para cobrar. No Cânone literário, Tia Anastácia nos remete a de Monteiro Lobato, tornou-se emblema da mulher negra aprisionada em estereótipos coloniais (Rosa, 2022). Em uma lente Encruzilhada, abre-se a possibilidade de vê-la não apenas como "ama de leite", como "tia que trabalha lá em casa", "cozinheira da família", mas como pista para compreender as muitas Tias Anastácias, e Pretas velhas que atravessam a história do Brasil, mulheres que corporificam memórias negras, práticas de cura, tecnologias de cuidado e formas de resistência gestadas nos terreiros, nos quilombos, nas cozinhas, nas matas e nas quebradas. Pensar nesses corpos, nessas linguagens, são formas de subverter o silêncio na sociedade é uma tecnologia de sobrevivência dentro da máquina de destroçar gente, chamada Capitalismo.

Grada Kilomba (2020) traz a discussão do silêncio imposto às pessoas negras, principalmente às mulheres na sociedade. A máscara do silenciamento, simbolizando as práticas sádicas realizadas pelos colonizadores. Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? Essa discussão que Grada nos convoca, é importante para pensarmos em quanto o povo negro-africano e afro-brasileiro precisa lutar para sobreviver, também nos mostra o quanto da linguagem gestada em África teve que se adaptar para existir. Sobrevivemos, mas com muitos custos.

No volume *Nós e os Outros* (1993), Tzvetan Todorov revisita criticamente o pensamento de autores como Ernest Renan, Hippolyte Taine e Joseph Arthur de Gobineau, evidenciando como suas formulações ajudaram a sustentar bases teóricas eugenistas e deterministas na Europa moderna. Todorov mostra, por exemplo, que Renan afirmava que "é a língua que faz o espírito" de um povo, atribuindo à língua um papel de limite e molde do pensamento coletivo, ideia que o leva a afirmar que "os procedimentos gramaticais provêm da maneira pela qual cada raça trata o pensamento" (Todorov, 1993, p. 156). De modo semelhante, Tzvetan Todorov discute os estudos de Taine e Gobineau onde sustentavam que existiríamos submetidos a um "determinismo integral", no qual a língua, a moral e a cultura seriam expressões inevitáveis de uma suposta essência racial. Segundo Todorov (1993, p. 157), essa corrente de pensamento, marcada por forte cientificismo, repousava sobre a submissão da ética às pretensas leis científicas, como mostra a afirmação de Renan de que falar uma língua "indo-europeia" seria participar das qualidades dessa "raça". Nesse conjunto de autores, Todorov identifica uma narrativa profundamente racializante, cujos fundamentos ajudariam, posteriormente, a legitimar políticas de hierarquização humana.

Negar a relação entre a linguagem do povo negro e o próprio povo negro é um gesto estruturalmente racista, pois rompe com a ancestralidade e deslegitima saberes afro-indígenas. Essa negação sustenta uma ideia de nação homogênea e mantém a linguagem presa a perspectivas eurocêntricas, perpetuando o racismo. Reconhecer figuras como as Pretas Velhas e os Pretos Velhos como intelectuais da encruzilhada, assim como revisitar representações como a de Tia Anastácia, é fundamental para afirmar a população negra como produtora de conhecimento, linguagem e novas possibilidades de existência.

Enquanto os Caboclos são chamados para *saravar* caminhos, curar quebrantos, ensinar o segredo das ervas, indicar chás, expulsar os malfazejos que se escondem nas dobras do sistema (Rotta, 2010). São mestres das florestas e da memória da América. Para muitas finalidades chamamos os (as) nossos (nossas) caboclos(as), principalmente, para pensar junto a nós um mundo aldeado, um fazer indígena que constrói outra lógica que se esquiva do estereótipo, mas que tenta remeter aos conhecimentos dessa matriz, à uma valorização do que não está posto em nossa consciência social (Gonzalez, 2020).

Quando repetimos fórmulas como "desenvolver espiritual", o "crescer na espiritualidade" ou o "tomar um caminho de luz", são narrativas que servem a uma lógica colonizante. Pensamentos coloniais, ressoam como pontes entre mundos distintos, mantendo vivas células culturais que negam a complexidade afro-indígena do sagrado. Racismo é encosto, gruda, pesa, desumaniza. É *Kiumba* que se esconde por detrás de discursos de amores universais enquanto nos empurra para lógicas de mercado, de pureza, de competição espiritual (Rufino, 2019). É um mal que nos desumaniza, nos coloca em uma lógica comercial, capital e meritocrática que corrobora com o mito da democracia racial.

O (A) Caboclo(a), cria imagem de ligação ancestral com a América. É uma grafia do corpo, uma memória que podemos encontrar nos terreiros, do povo habitante primeiro dessa Terra. A força do caboclo na terra é eletrizante, viva, presente. Quando baixa nos terreiros, lembramos que essa terra tem dono. Pensar na ancestralidade, é pensar na linguagem, nos costumes, nas culturas endógenas desses territórios. Não há como desfazermos as feridas coloniais (Fanon, 2020), mas há como transformá-las. A educação enquanto práxis de mudança da linguagem e das cosmologias da nação é fundamental para pensar uma sociedade com justiça social, comunidade, saúde e integrado a um cosmo da própria natureza, nossa grande Mãe, Orixá, Nkisi, Voodun, Maria, Rainha da Floresta, do Mar, da Terra e de quantas manifestações infinitas das nossas linguagens para que seja necessário entregar mensagens sobre nós e o mundo. Entidades-Linguagens que nos encantam e nos

dão saber. É pensar que existe ciência através da encruzilhada, é fazer macumba com as palavras (Rufino, 2019). É fazer *psica, S*ão Minguinho, torcer um pano, é mandingar por novos seres com outras linguagens.

No artigo, *O povo das matas na rede do terreiro (*Favaro, Corona, Ramos, 2022), analisa as relações dos coletivos afro-religiosos com os actantes caboclos. Um ponto que evidencia, de maneira vibrante, o entrelaçamento de referências indígenas, africanas e devires animais, é o ponto do Caboclo Bugre:

> *"*Oxalá quem deu a ordem,
> Omolu foi quem lhe escolheu.
> Pai Oxóssi brada nas matas,
> Caboclo Bugre apareceu!
> Com sua coral no pescoço,
> Caboclo Bugre é guerreiro!
> Ele é filho da Jurema,
> riscou seu ponto no terreiro.
> É comedor de carne crua
> e o seu ponto vem firmar!
> Saravá Caboclo Bugre!
> É o chefe deste congá."

Quando uma entidade assume para si um nome que, historicamente, foi utilizado como estereótipo colonial para inferiorizar povos e modos de vida, como *Bugre*, *Mulambo*, *Farrapo*, *Pagão*, entre outros que aparecem nos panteões dos terreiros, sobretudo nas linhas de Exu, ela não está reproduzindo o insulto, mas revertendo sua carga simbólica. É um gesto de torção política e espiritual: aquilo que foi arma colonial converte-se em nome de força, prontidão e combate. No caso do Caboclo Bugre, sua própria nomeação já anuncia seu movimento de fronteira. Ele é uma entidade que transita entre direita e esquerda, entre mata e terreiro, entre a ancestralidade indígena e o sagrado africano, entre o humano e o animal. Um caboclo que cheira a chão, a folha e a sangue ritual, e que se apresenta como guerreiro capaz de atuar nas zonas mais tensas, onde cura e confronto andam juntos (Favaro, Corona, Ramos, 2022). É possível refletir inclusive na antropofagia "denunciada" pelos padres jesuítas, é reescrever o que foi narrativa de demonização na boca do colonizador.

O racismo contra populações indígenas é algo que tem sido tensionado nos últimos anos, a pesquisadora Priscila Peixoto (2017) discute o descompasso entre o "ser" indígena e o reconhecimento social de sua identidade produz tensões constantes. Esse não reconhecimento nem sempre se manifesta de forma explícita. Enquanto formas diretas de agressão podem ser identificadas como racismo, a discriminação contra povos indígenas

frequentemente permanece invisibilizada, já que esses grupos, em muitos contextos, não são incluídos na categoria social de "raça". Diante disso, especialmente com a ampliação do acesso ao ensino superior, sujeitos indígenas têm assumido o protagonismo na nomeação e denúncia dessas violências, evidenciando tanto o racismo cotidiano quanto suas dimensões institucionais, historicamente responsáveis por sua exclusão de políticas públicas de equidade.

Nesse cenário, instaura-se um campo de conflito no qual pessoas indígenas se veem obrigadas a confrontar expectativas e estereótipos previamente estabelecidos. A luta indígena precisa em muitos momentos seguir os moldes *karai* (não indígena), tem que dialogar com o Estado através de documentos e escrever na língua *Karai*. Para os indígenas, a terra não deve ser um lugar destinado à geração de lucro, mas à preservação para a sobrevivência da humanidade e do mundo. Cuidar da natureza sempre foi e sempre será a missão como povos das florestas. Quando falamos de mulheres indígenas a luta se torna ainda mais profunda, pois além de suas batalhas a favor das relações étnico-raciais, elas enfrentam encarceramento de gênero. São violentadas tanto pelo estado brasileiro, quanto pelo pensamento sorrateio cis-hetero-patriarcal-branco-cristão que penetra em seus territórios (Kuñangue Aty Guasu, 2020).

A serpente, esse corpo rastejante que atravessa mundos, carrega destinos simbólicos radicalmente distintos conforme a cosmopercepção que a lê. Na bíblia, Gênesis 3:13, no início da criação do mundo na narrativa cristã, existe a seguinte passagem: "Então o SENHOR Deus perguntou à mulher: — Por que você fez isso? A mulher respondeu: — A cobra me enganou, e eu comi". A cobra na figura judaico-cristã assume uma posição de mal, que induziu o ser humano a desobedecer ao Deus-cristão. Cria na cobra uma imagem de conhecimento suspeito, a ser vigiado ou temido. E que a mulher seria a porta de abertura para a maldade no paraíso. Para os povos originários, a cobra é mestra de cura e guardiã da floresta; sua pele que troca anuncia renascimento, sua presença marca passagem, seu movimento revela a dança da vida que não se rompe, traz ensinamento de pinturas e gravuras, ensinam povos como os *Huni kuin* (Dos Santos, 2023). No universo afro-brasileiro, especialmente nas práticas de Jurema, Umbanda e tradições de matriz bantu e iorubá, serpentes e cobras são associadas ao poder medicinal, ao equilíbrio e ao domínio sobre energias densas (Fernandes, 2024).

A figura da cobra, descrita no Gênesis como portadora do mal, do engano e da queda humana, é resultado de uma construção simbólica que consolida a lógica moral cristã. No

entanto, quando deslocamos o olhar para as cosmopercepções indígenas e afro-diaspóricas, emergem outros sentidos possíveis: a serpente aparece como força criadora, mediadora entre mundos, guardiã de saberes da terra e das águas, senhora da cura e do renascimento. Em muitas narrativas, ela é também arco-íris, ponte entre céu e terra (*Oxumaré*) e corpo que atravessa domínios, revelando a potência de circular, conectar e transformar. Essa diferença de significados evidencia disputas simbólicas e epistêmicas: enquanto a tradição judaico-cristã fixa a serpente no registro do pecado, as matrizes afro-indígenas a reconhecem como princípio vital. A serpente, portanto, não é apenas uma figura mitológica, mas um marcador das formas distintas pelas quais cada sistema de mundo interpreta a vida, o sagrado e a própria humanidade (Dos Santos, 2023).

É no cruzamento das cosmopercepções afro-indígenas que o Caboclo Cobra Coral faz curas, realiza limpeza, quebra demandas, abrem caminhos e entre variadas formas que se encontram na encruzilhada do terreiro (Favaro, Corona, Ramos, 2022). Pensar o Caboclo Cobra Coral é desmontar o binarismo moral da serpente cristã. É recuperar um signo sequestrado pelo imaginário colonial e devolvê-lo ao seu território: o da força, da cura e da continuidade da vida. É perceber que, mesmo quando uma figura aparece marcada como "mal" dentro de uma narrativa, o que vibra ali não é apenas uma moral simplista, é uma disputa feroz pelo território da imagem e pelo corpo da linguagem. Porque o "mal", tantas vezes, é só o nome que a ordem dominante dá àquilo que escapa, que desobedece, que carrega outra forma de perceber o mundo.

Não há Améfrica-ladina (Gonzalez, 2020) sem a presença e saberes indígenas, para o fortalecimento, existência e reinvenção do povo negro-africano e afro-brasileiro, os indígenas se tornaram aliados importantes para a reinvenção e reimaginação de mundo. Krenak (2019) nos traz *ideias para adiar o fim do mundo*, e ainda diz que é mais fácil pensarmos o fim dele, do que pensarmos no fim do sistema. O povo Krenak entende o sonho enquanto uma cosmotécnica de conhecimento. Para uma reinvenção da linguagem, da vida e das bases epistêmicas da nossa sociedade é preciso o poder do sonhar.

No entanto, é preciso reconhecer: dentro de muitos terreiros e espaços afro-indígenas, ecoa um silêncio incômodo. Há críticas persistentes sobre o desrespeito a diversas etnias indígenas e africanas, críticas que apontam a ausência de seus corpos, suas vozes, suas percepções nos espaços em que seus nomes são evocados. Nos terreiros e em outros espaços que cultuam os saberes também pode habitar o apagamento, a educação das relações étnico-

raciais ainda é tímida, fragmentada, às vezes inexistentes. Mas é uma possibilidade para a nação estruturar uma educação antirracista e anti-etnocida.

2. *Encruza*

A leitura da encruzilhada como princípio organizador, bem como na análise realizada por Lucy Nascimento (2025), *Changó, el gran putas* evidencia que os saberes afro-diaspóricos não operam apenas no campo simbólico, mas estruturam modos de narrar, existir e resistir. Nesse sentido, assim como na obra de Zapata Olivella, as figuras dos Pretos Velhos e Caboclos podem ser compreendidas como agentes dessa lógica de cruzo, mediadores entre mundos, linguagens e temporalidades, instaurando práticas discursivas que tensionam e reinventam a ordem colonial.

O mito da democracia racial sustenta uma harmonia entre brancos e não-brancos, uma vivência pacífica entre as relações étnico-raciais no país (Gonzalez, 2020). Na Encruzilhada precisamos ter o cuidado com a hierarquização, pois em nossas subjetividades colonizadas ainda se pode produzir a estrutura racista de nossa sociedade, o que geralmente acontece em terreiro e outros espaços afro-religiosos são os espíritos, entidades e encantados com origem ancestral afro-indígena irem sendo apagados ou substituídos por teologias e cruzos europeus.

Dora Vasconcellos (2016, p. 347) vai destrinchar algumas percepções de Bastide, onde no período escravocrata, havia dois movimentos de reinterpretação que marcam a experiência negra: um que resguardava a profundidade dos valores animistas-fetichistas africanos, e outro que afinava esses valores aos padrões euro-ibéricos. Bastide identifica duas estratégias principais através das quais os negros, durante a escravidão, preservaram e reinventaram suas tradições culturais. Uma consistia em assimilar elementos euro-ibéricos, mas reinterpretando-os a partir das referências africanas; a outra, em ajustar práticas africanas aos moldes ocidentais sem permitir seu apagamento. Essas formas de ressignificação, para o autor, expressam um traço estrutural da herança cultural africana no Brasil. Essas estratégias se relacionavam às diferentes condições de trabalho: o escravizado do eito, mais distante da casa-grande, tendia a preservar mais diretamente o acervo africano; enquanto o escravizado "doméstico", imerso no cotidiano dos brancos, desenvolvia adaptações mais próximas da lógica e assimilação ocidental. Bastide lembra que tais processos culturais se somavam a formas mais diretas de resistência: fuga, suicídio, aborto,

assassinato de feitores. Mas enfatiza que foram sobretudo as reelaborações simbólicas e espirituais que permitiram que a memória, linguagem e os valores africanos sobrevivessem apesar da violência do sistema escravista.

Vainfass, em "Heresia dos Índios" (2022), vai trazer uma fresta pela qual podemos ver o gesto ancestral dos povos originários: um povo que nunca aceitou morrer na narrativa do outro. O indígena, ao receber a catequização, não engolia a "hóstia" inteira: mastigava, cuspia o excesso e escurecia as palavras do padre com cores de jenipapo, ao som dos maracás, dando novos significados para os símbolos introduzidos pelos padres jesuítas. Por conseguinte, era uma relação de troca, onde os Padres precisavam entender a língua, para colonizar a cosmopercepção dos Tupis adentrando em seus territórios. O que Vainfas chama de heresia, não é somente um desvio qualquer, mas uma forma de sobrevivência. Um modo de enfrentar a colonização operante sobre os povos da costa brasileira do séc. XVI. Aceitam Maria, mas enquanto Mãe de Deus de Jaguaripe. É um dobrar das palavras como traz Nego Bispo (2023), é a arte de reinventar o silêncio imposto, ajustando uma linguagem para sobreviver, transmitir seu conhecimento, visto que toda linguagem é epistêmica.

A "correria" analisada por Solange Stéfane Santos e Claúdio Coração (2021) nos videoclipes de Rincon Sapiência, Djonga e Baco Exu do Blues pode ser aproximada das estratégias discursivas mobilizadas por Pretos Velhos (as) e Caboclos (as) nas religiosidades afro-indígenas. Se, no rap, a corrida configura-se como gesto estético e político de fuga diante do racismo estrutural, nas entidades observa-se uma "corrida pela linguagem", marcada por deslocamentos semânticos, pausas, repetições e oralidades que operam como táticas de resistência. Em ambos os casos, trata-se de práticas que habitam fronteiras e frestas culturais, produzindo existência e sentido em contextos historicamente marcados pela violência e pela tentativa de apagamento das experiências negras.

No espaço escolar, esse silêncio ganha outra dimensão. Eliane Cavalleiro (2012) identifica em seus estudos: a educação infantil enquanto um espaço que as crianças negras já apresentam uma identidade negativa em relação ao grupo étnico ao qual pertencem, antes mesmo que aprendam a escrever o próprio alfabeto. Cavalleiro discute as relações étnicas em território brasileiro, no âmbito da educação infantil. Ela contextualiza a socialização das nossas crianças entre família, escola e sociedade. Porém, quero acrescentar o contexto do Sagrado a essa discussão, como um espaço que também forma crianças. É a partir dessas experiências que surgiu a sua pesquisa, e é a partir delas que retomo o tema aqui. Trago

Cavalleiro para esta reflexão, pois me possibilitou o pontapé para a construção de um pensar o silenciamento em diferentes espaços de nossa sociedade.

Umbanda, Candomblé, Quimbanda, Santo Daime, Barquinha, Universalistas, Xamânicas, Catolicismo popular, Magia europeia, Espiritismo ou as manifestações do sagrado em diversas etnias indígenas; podemos pensar nesses espaços como um grande balaio tácito (Rufino, 2019) para pensar o mundo, tentar construir uma nação em comunhão com o invisível, com as culturas e as linguagens que estão posta em nossa sociedade. O que "não existe" ao nosso visível cartesiano, mas está na figura dos (das) Preto Velhos(as) e Caboclos(as), nos gestos de sacralizar o terreiro, nos sentimentos despertados por essas entidades e na nossa própria forma de comunicar, seja com ervas, rezas, curas ou orações. Que cria um jogo de imagens, de impressões, de gravuras, de escritas.

Espiritualidade sem senso crítico de existência da materialidade, não está vinculada a uma construção a favor da vida nessa "dimensão visível" que também estamos. Nesta sociedade se faz necessário engajar-se enquanto um educador antirracista (Pinheiro, 2023) senão, não construiremos novos seres, que vivam em conexão com o sagrado sem prejudicar, demonizar ou colonizar outras construções étnico-raciais. Pensar o sagrado e a nação de forma entrelaçada, como dimensões que também podem operar na reprodução do racismo, torna-se um caminho potente para compreender as engrenagens que estruturam a educação das crianças.

Desde a invasão europeia, as epistemologias que não são baseadas na Europa e no Deus etnocêntrico, são empurradas para as margens (Rufino, 2019; Carneiro, 2023). O Deus etnocêntrico ganha o estatuto de Universal, de linguagem universal. Uma das primeiras palavras que aprendemos a escrever depois do "ABC" é "D" de "Deus", sujeito próprio com "D" maiúsculo, pois é o único. Junto a esse pacote semântico-cristão que define o que é luz e treva, o que é ilusão, verdade. Quando esse Deus não está comprometido com a sociedade, com a pluralidade humana, com a dignidade dos povos, ele se torna instrumento de controle: nasce também aqui, a discriminação, o racismo religioso, a hierarquização das cosmologias. Um dogma que se apresenta como única verdade no mundo precisa, necessariamente, esmagar as outras vozes.

Templos, igrejas, terreiros, centros, barracões, salões, altares de chão, todos os espaços do culto ao sagrado são contextos de produção de mundo, geridos por educadores. E, se a nação é atravessada pelo racismo, o sagrado também é. E, por isso, não estão imunes às engrenagens históricas do racismo, memoricídio e linguicídio (Nascimento, 2020). É um

campo muito delicado, visto que lidamos com narrativas de verdades absolutas da fé e das tradições herdadas. Porém esses espaços estão formando crianças, seres na nossa sociedade. Criam imaginários, noções de céu, inferno, corpo, pureza, poder, linguagem, comunicação. São extensões afetivas do lar, da escola, da rua.

Então, chegamos ao nó desse tópico: se todos conhecem o Deus de Israel, quantos conhecem Juramidam? Quantos ouvem aos Encantados? Quantos reconhecem a grandeza dos Orixás e das deusas e dos deuses Africanos, Indígenas ou Asiáticos? Daqueles que a nossa linguagem brasileira nem consegue descrever visto nossas limitações linguísticas de gênero, classe e de raça nos interrompe.

A matriz africana não foi pensada em existir, e a indígena teria seu fim com a morte de Iracema (Alencar, 1991), pois se tornaria cada vez mais civilizada. Falar do povo afro-indígena é uma ofensa, uma afronta, discutir sua linguagem nos espaços de poder é um pecado ou uma heresia. Em sala de aula falar Iemanjá, Tupã ou Guaraci é ouvir um "Deus me livre" logo em seguida. Quem ousa afirmar a legitimidade das formas de dizer afro-indígenas é frequentemente acusado de "essencialismo", "redução ao fenótipo" ou "identitarismo". Mas essa acusação, na verdade, revela a própria lógica racista que deseja ocultar outras formas da linguagem. Pensar a Ancestralidade e a Linguagem é essencial para a descolonização da educação brasileira. Pois muitos desafios da execução das Leis 10.639/03 e 11.645/08 são frutos do racismo religioso (Cunha, 2021).

Dentro do processo de mimesis descrito por Nascimento (2020) revela como a escrita intelectual, ao tentar se aproximar de uma suposta neutralidade universal, acaba reiterando o gesto colonial que instituiu o Deus cristão como modelo de humanidade. Nesse movimento, o intelectual moderno se vê diante de um espelho que nunca o reflete por inteiro: busca aproximar-se do ideal branco-ocidental e, ao mesmo tempo, nutrir a distância que o separa dele. Assim, mesmo quando pretende produzir um discurso êmico ou holístico, acaba reproduzindo, e muitas vezes recriando, a linguagem racista do Ocidente, e inscrevendo na escrita um conjunto de valores e hierarquias que sustentam a lógica colonial.

Nesse ponto, o epistemicídio não se restringe ao apagamento de saberes; ele se concretiza na própria língua e nos modos de dizer. A língua nacional, moldada pela história racializada da comunidade-nação, torna-se instrumento ativo de violência simbólica, aquilo que identifica como racismo epistêmico encarnado nas culturas nacionais, que conferem "cor" e "raça" ao conhecimento legítimo. Ou seja, é na linguagem que a colonialidade se esconde e se perpetua (Carneiro, 2023). No ponto de Preto Velho abaixo, existe as seguintes

passagens: "*Preto Velho Nunca foi na cidade, ô Sinhá / Fala na língua de Zambi, ô Sinhá / Ê ê ê, o Sinhá / Fala na língua de Zâmbi, ô Sinhá"* (Raízes de Umbanda – Sandro Mattos, 2020).

Quando a entidade afirma nunca ter ido à cidade, ela está narrando a exclusão histórica do negro de espaços institucionalizados do saber, a cidade enquanto metáfora do centro civilizatório lusitano, do lugar onde a língua oficial se produz e se legitima. É de estar mantido em cativeiro na margem. Mas é nessa margem que o jogo vira, ele reivindica uma língua que não se dobra ao português facilmente, uma língua ancestral, de uma palavra, energia, entidade, Orixá que ficou, dos escravizados ao pedir que Sinhá fale nessa língua, Preto Velho devolve a violência ao ponto de origem: ele exige que a senhora colonial reconheça que há saber vivo fora da cidade, fora da língua oficial, fora da moral cristã. É um reordenamento da linguagem pela boca da entidade.

Somos fruto de uma intensa violência contra nossa terra. Mas onde também florescemos esperança. Pensar no que está posto e subvertê-lo é fazer macumba. Rufino (2019) traz que a macumba é uma ciência encantada, é uma forma de fazer: uma tecnologia com práticas de saber e cura das populações em trânsito na diáspora africana. Dito isso, é uma tecnologia afro-indígena, não é por acaso que os espaços de espiritualidade pensam na existência das nossas ervas, florestas e rios. Assim, as vozes de Angola que ecoam no terreiro não caminham sozinhas: elas se entrelaçam às vozes da terra, compondo um campo de saber onde ancestralidade, natureza e linguagem se tornam indissociáveis.

Por isso, pensar a linguagem como espírito é interessante. A língua que habita nossos corpos pode ferir, pode nos capturar, mas também pode curar e reconstruir. Isso se torna ainda mais evidente quando consideramos práticas terapêuticas e espirituais que reposicionam a narrativa como forma de cuidado e de elaboração da dor. Nesse sentido, a ressignificação da linguagem dos (das) Preto Velhos(as) e Caboclos(as), rompe o ciclo do epistemicídio, porque oferece ao sujeito colonizado o poder de nomear sua experiência, de contar sua história e de reconstruir seu mundo. No ponto do caboclo Rompe-matos e do Cobra Coral vamos ter o seguinte trecho: "*No meio da mata eu vi/ Dois nomes, cravados num toco de pau/ De um lado era seu Rompe Matos/ Do outro seu Cobra Coral/ No meio da mata virgem eu vi/ Todos os caboclos falavam na língua Tupi-Guarani"* (Batuque de Umbanda, 2016).

É na mata virgem que os nomes se inscrevem, não na pedra da cidade. É no toco de pau, suporte da floresta, que as entidades se afirmam, e não nos documentos oficiais que

determinam o que é conhecimento legítimo. ele nos devolve a lembrança de que a mata tem voz, tem sotaque, tem gramática própria. Daí a importância de pensar a linguagem como espírito. Não é apenas um conjunto de palavras, mas uma força que habita o corpo, que o atravessa, que o move. A língua pode marcar e ferir, como faz a língua colonial, mas pode também rememorar.

Quando articulamos Nascimento (2020) e a reflexão sobre a linguagem, vemos que a luta não é apenas por espaço no campo acadêmico, mas por um outro modo de existir no mundo. Um modo que supere a exigência colonial de repetir o modelo divino do "humano ideal" e recupere a potência pluriversal de nossas falas, escrituras e corpos. É por meio da educação, baseadas nas leis 10.639/03 e 11.645/08, enquanto prática crítica e não como depósito de verdades, que abrimos espaço para leituras múltiplas da realidade da nação e criamos condições para justiça, democracia e equidade racial. Ao reinscrever a linguagem dos (das) Preto velhos(as) e Caboclos(as), deslocamos o intelectual de seu pedestal mimético e recolocamos a linguagem em sua função primeira: criar mundos, estabelecer relações e possibilitar a memória e existência de povos.

Considerações Finais

Trago para finalizar as palavras da nossa Preta Velha Conceição Evaristo (2020, p. 83) "A gente combinamos de não morrer". É nesse "erro gramatical" que se faz o acerto da vida. É nessa perseverança de se reinventar, de viver que sabotamos as estruturas coloniais da nação brasileira. Pensar contra a maré das informações, é vergonhoso, desgastante, perigoso, mas na curva do pensamento, traz também uma danadice de menino. É fazer piruetas como na capoeira, é o girar das sementes no maraca, é bailar a noite toda no Santo Daime, é dançar lambadão no quintal da Dona Ana, é o cheiro de patchuli da saia de carimbó, é girar o chapéu do malandro no peito de um consulente, é desincorporar e o gosto da cachaça com ervas ficar. É reivindicar, nem que seja por segundos, uma lógica não dominante. É como sair pra um respiro fora d'água. Lembrar da magia dos ventos, das estrelas, do céu anil, das nuvens com formatos irregulares.

Ao discutir essas tensões: linguísticas, espirituais, ancestrais, educacionais e epistêmicas. O artigo traz o debate sobre a nação e educação antirracista no país, pois esses saberes ainda permanecem atravessado por disputas de saber, poder e legitimidade. A presença simbólica e ritualística de Pretos Velhos(as) e Caboclos(as) mostra, contudo, que

outras ancestralidades insistem, resistem e reinventam o Brasil desde dentro, convidando-nos a pensar a formação do imaginário coletivo. O racismo na América Latina se ancora nas marcas do fenótipo, essa primeira língua inscrita no corpo, uma linguagem étnico-racial que antecede a fala e molda toda enunciação, então apenas uma linguagem capaz de desdobrar, expor e tensionar essa violência pode enfrentá-la. É na encruzilhada onde corpo, voz e memória se entrelaçam que nasce uma fala insurgente, apta a disputar os sentidos do mundo e a resistir às gramáticas coloniais que tentam fixar, hierarquizar e silenciar vidas.

Por isso, pensar a linguagem de Pretos Velhos(as) e Caboclos(as) é reconhecer um modo de dizer que desarma o racismo ao recodificar a nação: uma fala que não apenas denuncia, mas cura; que não apenas revela a violência, mas a atravessa; é entender que suas palavras: baixas, arrastadas, cantadas, com cheiro de fumo são tecnologias ancestrais de desobediência epistêmica, capazes de reorganizar sentidos, deslocar hierarquias e reencantar aquilo que o projeto de nação tentou dessacralizar. Pensar nessa linguagem é admitir que, na boca dessas entidades, a palavra não é ornamento: é rasteira na lógica cartesiana. É nesse ponto que essa linguagem se inscreve como literatura-terreiro. Não como texto fixo, domesticado pela escrita, mas como produção viva que se realiza na voz, no corpo e no rito. Os pontos, as falas e os ensinamentos dessas entidades constituem uma escrita em trânsito, atravessada por oralidade, espiritualidade e memória, que desafia os limites da crítica literária tradicional. É um corpo que se recusa a ser reduzido ao fenótipo e que, justamente por isso, cria possibilidades de fazer guerrilha.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

ALENCAR, José de. *Iracema*. São Paulo: Ática, 1991.

BATUQUE DE UMBANDA. *Ponto de Caboclo (Rompe Mato/Cobra Coral): No meio da mata eu vi*. YouTube, 23 maio 2016. 1 vídeo. YouTube Acessar vídeo. Acesso em: 21 out. 2026.

BASTIDE, Roger. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. Disponível em: https://biblioteca.cruzeirodosul.edu.br/acervo/308553. Acesso em: 10 maio 2026.

BIBLIA. Português. *Bíblia Sagrada:* edição Ave-Maria. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1959. Disponível em: https://www.avemaria.com.br/biblias/c. Acesso em 10 mai. 2026.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer.* São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser.* Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil.* 6. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

CUNHA, Maria de Fatima Limeira da Silva. *Lei 10.639/03 e Lei 11.645/08: possibilidades e desafios para a construção de uma educação antirracista: Escola Estadual São Pedro Apóstolo – Pedra Preta-MT.* 2021. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Rondonópolis, 2021. Disponível em: http://ri.ufmt.br/handle/1/3654. Acesso em: 10 maio 2026.

DOS SANTOS, Pâmela Damilano. *A diversidade da vida nos territórios amazônicos: onde a figura mítica da cobra se multiplica em diferentes sentidos de mundo(s).* Das Amazônias, v. 6, n. 1, p. 86-98, 2023. Disponível em: https://periodicos.ufac.br/index.php/amazonicas/article/download/6289/4130. Acesso em: 10 maio 2026.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência: a escrita de nós.* Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAVARO, Jean Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa; RAMOS, João Daniel Dorneles. *O povo das matas na rede do terreiro: firmando o ponto para os Caboclos da umbanda e da quimbanda.* Anais da ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, v. 5, n. 5, 2022. Disponível em: https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/3753. Acesso em: 10 maio 2026.

FERNANDES, Marcela Ellen Penna. *Meu corpo-raiz: o insólito contemporâneo e as cosmopercepções afro-brasileiras em contos de Clarissa Moura.* 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras – Português) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2024. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/33213. Acesso em: 10 maio 2026.

FERRETTI, Mundicarmo. *Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão.* In: SEMINÁRIO CULTURAL E TEOLÓGICO DA UMBANDA E DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, 2., 1996. Trabalho apresentado [...]. 1996. Disponível em: https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/205. Acesso em: 29 jan. 2026.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano.* São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HANDLER, Jerome S.; HAYES, Kelly E. Escrava Anastácia: the iconographic history of a Brazilian popular saint. African Diaspora, v. 2, n. 1, p. 25-51, 2009. DOI: https://doi.org/10.1163/187254609X430768

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação.* Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUÑANGUE ATY GUASU. *Corpos silenciados, vozes presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani.* Dourados: Kuñangue Aty Guasu, 2020. Resumo de relatório. Disponível em: https://lutafob.org/wp-content/uploads/2020/12/Corpos-silenciados_resumo_pag-simples_v04.pdf. Acesso em: 21 out. 2026.

MARTINS, Leda Maria. *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. Letras, [S. l.], n. 26, pp. 63-81, 2003. D.O.I.: 10.5902/2176148511881 Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/1188 Acesso em: 25 abr. 2025.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MERCANTE, Marcelo Simão. Barquinha: religião ayahuasqueira, afro-brasileira ou afro-amazônica? PLURA: Revista de Estudos de Religião, v. 6, n. 2, p. 100-115, 2015. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1048

MYRIAN CHIANG. *Lá vem vovô: Saravá os Preto-velhos*. YouTube, mar. 2023. 1 vídeo (2 min 28 s). YouTube Acessar vídeo. Acesso em: 21 out. 2026.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade.* Belo Horizonte: Mazza, 2007.

MUNDURUKU, Daniel. O *Banquete dos Deuses – Conversa Sobre a Origem da Cultura Brasileira.* São Paulo: Angra, 1999.

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico*. Belo Horizonte: Letramento, 2020.

NASCIMENTO, Lucy Miranda. *A encruzilhada mítica-ancestral em Changó, el gran putas, de Manuel Zapata Olivella.* Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso, São Paulo, v. 20, n. 3, 2025. DOI: 10.1590/2176-4573p66542. Disponível em: https://doi.org/10.1590/2176-4573p66542. Acesso em: 10 mai. 2026.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. *Racismo contra indígenas: reconhecer é combater. Anthropológicas*, v. 28, n. 2, p. 27-56, 2017.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. Como ser um educador antirracista. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara.* 1. ed. São Paulo: Global, 2004.

REZENDE, Lívia Lima. *Força africana, força divina: a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretos-velhos*. 2017. 180 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2017.

ROSA, Leandro da Silva. *A composição da personagem Tia Anastácia em Caçadas de Pedrinho, de Monteiro Lobato*. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso – Instituto Federal Goiano, 2022. Disponível em: https://repositorio.ifgoiano.edu.br/handle/prefix/3269. Acesso em: 29 jan. 2026.

ROTTA, Raquel Redondo. *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda*. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-22042010-154134/pt-br.php. Acesso em: 10 maio 2026.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas.* Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. *Sobre veias d'águas e segredos da mata: filosofia Ubuntu no Terreiro de Tambor de Mina*. 2018. 142 f. Dissertação (Mestrado em Metafísica) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

SERRA, Raimundo Irineu. *O Cruzeiro.* 2017. Disponível em: http://www.hinosdosantodaime.com.br. Acesso em: 29 nov. 2025.

SANTOS, José Henrique de Freitas. *A literatura-terreiro na cena hip hop afrobaiana*. *A Cor das Letras*, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 171–186, 2017. Disponível em: https://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1491. Acesso em: 10 maio 2026.

SANTOS, Solange Stéphane; CORAÇÃO, Cláudio. A correria como forma de resistência negra em videoclipes do rap brasileiro. Periferia, v. 13, n. 1, p. 363–386, 2021. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/53499. Acesso em: 21 out. 2026.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

UMBANDA DE VERDADE. *Navio Negreiro no Fundo do Mar: ponto de Iemanjá e Marinheiros*. YouTube, 11 ago. 2011. 1 vídeo (3 min 35 s). Universidade Federal do Acre Acessar vídeo. Acesso em: 21 out. 2026.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

VASCONCELLOS, Dora Vianna. Roger Bastide: um estudioso sobre a consciência das camadas subalternas no Brasil. *Estudos Sociedade e Agricultura*, v. 24, n. 1, p. 345–363, 2016. Disponível em: https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/727. Acesso em: 10 maio 2026.

WEISS, Renan Melotti. *"É na boca da mata, é na beira do mar": Umbandaime na Casa de Oração Maria Marques em Santa Catarina – memória e experiência*. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/232805. Acesso em: 29 jan. 2026.